

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA Volumen 47 – 2013

ISSN 1853-1555 (en línea)

ISSN 1514-9927 (impreso)

Instituto de Historia Antigua y Medieval

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm>

DOSSIER

**De ciudadanos y senadores hasta reyes y comerciantes. Diversidad cultural
y encuentros comerciales (Hugo Zurutuza, ed.)**

¿UN CIUDADANO COMO UN ESCLAVO DEL ESTADO? PERCEPCIONES OLIGÁRQUICAS DE LA DEMOCRACIA EN JENOFONTE

A citizen as a slave of the State? Oligarchic perceptions of democracy in
Xenophon *

Melina Tamiolaki
University of Crete

Fecha de recepción: Mayo 2013

RESUMEN

En este estudio, me oriento hacia algunos pasajes de Jenofonte, los cuales muestran cómo los ricos atenienses estaban predispuestos hacia sus obligaciones para con la ciudad democrática y los cuales atrajeron menos las atención académica. La actitud de los ricos hacia estas obligaciones era ambivalente: por un lado estos servicios constituían una fuente de prestigio y gloria y confirmaban su status alto (especialmente la *choregia*, la cual tenía un fuerte aspecto público y realizable). Por otra parte, también despertaban quejas, desde que fomentaban la impresión que la ciudad explotaba financieramente a sus ciudadanos ricos

PALABRAS CLAVE

Democracia ateniense, libertad, ciudadanos, Guerra del Peloponeso, Jenofonte, pobreza, riqueza

ABSTRACT

In this study I address some passages of Xenophon which show how wealthy Athenians were disposed towards their obligations to the democratic city and which have attracted less scholarly attention. The most important among these obligations were the liturgies

* Artículo publicado en inglés en *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53 (2013) 31–50.
Traducción: Gabriela Monezuelas (Universidad de Buenos Aires)

-the *choregia* and the *trierarchia*- and the *eisphora*. The attitude of the wealthy towards these obligations was ambivalent: on the one hand, these services constituted a source of prestige and glory and confirmed their high status (especially the *choregia*, which had a strong public and performative aspect). On the other, they also aroused complaints, since they fostered the impression that the city exploited its wealthy citizens financially

KEY WORDS

Athenian democracy, freedom, citizen, Peloponessian War, Xenophon, poverty, wealth

Una de las críticas realizadas a la constitución democrática ateniense, aunque no tan prominente en comparación con otras¹ fueron las gravosas obligaciones que impuso a los ciudadanos ricos. La más importante entre aquellas obligaciones eran las litúrgicas -la *choregia* y la *trierarchia*- y la *eisphora*². La actitud de los ricos hacia estas obligaciones era ambivalente: por un lado estos servicios constituían una fuente de prestigio y gloria y confirmaban su status alto (especialmente la *choregia*, la cual tenía un fuerte aspecto público y realizable).

¹ Por ejemplo, los teóricos opositores de la democracia (especialmente Platón y Aristóteles) no abordaron la cuestión en detalle. El *Viejo oligarca* alude a ella, cuando menciona que bajo la democracia los ciudadanos ricos se convierten en pobres y los pobres en ricos ([Xen.] *Ath. Pol.* 1.13). Ver para las críticas A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Oxford 1957) 54-57; cf. E. Harris, "Was all Criticism of Athenian Democracy Necessarily Anti Democratic?" en U. Bultrighini (ed.), *Democrazia e anti-democrazia nel mondo greco* (Alessandria 2005) 11-24, de acuerdo a quien la crítica de la democracia a menudo apunta a los reales defectos, implicando ciertas reformas y no necesariamente implicando un stand antidemocrático; la crítica específica a la democracia, la cual es el tópico de mi escrito (acerca de la administración financiera) no está incluido en el estudio de sus críticas. Las críticas podrían haber contribuido a aquellas reformas, pero parece más probable que los demócratas decidieran reformas después de observar el fracaso de algunas prácticas.

² La *thierarchia* y la *eisphora* estaban relacionadas con la preparación de la ciudad para la guerra: en la primera, a los ciudadanos ricos se les pedía la preparación y el mantenimiento de un trirreme, mientras la *eisphora* era un impuesto para la guerra el cual se estableció por primera vez en el año 428 a.C. (Thuc. 3.19.1). La *choregia* tenía una larga historia, el comienzo coincidía con las reformas de Clístenes y el final del siglo VI (508/7): los ciudadanos más ricos tenían que llevar a cabo el financiamiento y entrenamiento de un coro para uno de los festivales de la ciudad. Para la historia de las obligaciones ver P. Wilson *The Athenian Institution of the Khoregia* (Cambridge 2000) 11-103; M. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens* (Cambridge 2006) 143-171; P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens* (Oxford 2007) 262-272.

Por otra parte, también despertaban quejas, desde que fomentaban la impresión que la ciudad explotaba financieramente a sus ciudadanos ricos. Estas quejas fueron institucionalizadas en la antigua Atenas: la oratoria ática proporciona rica evidencia acerca del procedimiento de la *antidosis*, por la cual un ciudadano rico podía evitar una liturgia indicando otro ciudadano más rico para llevarla a cabo³.

En este estudio, me oriento hacia algunos pasajes de Jenofonte, los cuales muestran cómo los ricos atenienses estaban predispuestos hacia sus obligaciones para con la ciudad democrática y los cuales atraieron menos las atención académica⁴.

El primero de estos pasajes se encuentra en el *Symposion* de Jenofonte⁵. Este trabajo fue escrito probablemente en el año 390 a C; su dramática fecha puede ser firmemente ubicada en el período de la Guerra del Peloponeso⁶. En el primer pasaje Charmides, un rico ciudadano ateniense, explica por qué, en su opinión, ser pobre asegura una vida más pacífica que siendo rico⁷. Más

³ Este procedimiento también incluía un cambio de propiedad. Ver V. Gabrielsen, "The *Antidosis* Procedure in Classical Athens," *CI Med* 38 (1987) 7–38; M. R. Christ, "Liturgy Avoidance and *Antidosis* in Classical Athens," *TAPA* 120 (1990) 147–169.

⁴ J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton 1998), no incluye entre las críticas a la democracia (no examina a Jenofonte). Wilson, *Athenian Institution* 184–187, and Liddel, *Civic Obligation* 262–272, no comenta sobre ellos. R. Seager, "Xenophon and Athenian Democratic Ideology," *CQ* 51 (2001) 385–397, and Christ, *The Bad Citizen* 184–190, toma algunos de ellos en consideración, pero no los examina sistemáticamente y de forma combinada. Los comentarios sobre Jenofonte abordan estos pasajes, pero no exploran sus implicancias ideológicas: ver para el *Symposion* A. J. Bowen, *Xenophon. Symposium* (Warminster 1998); B. Huss, *Xenophons Symposium. Ein Kommentar* (Stuttgart 1999). L.-A. Dorion, *Xénophon. Mémoires* (Paris 2000–2011) II 127, es solamente el académico, de acuerdo con mi conocimiento, quien observa la conexión entre **todos** los pasajes tratados en este trabajo y focalizados en sus implicancias filosóficas.

⁵ Los datos sobre los trabajos de Jenofonte son muy controvertidos. Por lo tanto, trato aquellos pasajes de acuerdo con su importancia para mi argumento y no en su (incluso hipotético) orden cronológico: el *Symposion* está fechado entre 384–378 y *Memorabilia* probablemente antes de 393, pero aquí la controversia es mayor (ver Dorion, *Xenophon. Mémoires* I CCXL–CCLII). Sin embargo, como Dorion acertadamente nota, dada la unidad de pensamiento de Jenofonte, la búsqueda del dato exacto de la composición de sus trabajos es improductivo.

⁶ El dato es debatido, la cuestión principal es si precede o sigue al *Symposion* de Platón. Ver la introducción en los comentarios (n.4 arriba). Por el contrario, puede establecerse su fecha, 422 a C; ver Bowen, *Xenophon. Symposium* 9.

⁷ Cfr, Dem. 10.70 para una distinción similar entre la vida pacífica de los *necios* y la precaria vida de un político.

provocativamente, reclama que por ser pobre se asemeja a un tirano porque es absolutamente libre, mientras que antes era claramente un esclavo:⁸

"A su vez, Charmides, " dijo Callias, "dirás por qué te enorgulleces de la pobreza" "Bien," dijo él, "hay acuerdo en esto, que es mejor ser valiente que temeroso, ser libre que esclavo, recibir atenciones que hacerlas y ser confiable para su ciudad que desconfiado. Ahora, cuando era un hombre rico en esta ciudad, primero de todo estaba temeroso que las personas pudieran romper mi casa y tomar mis bienes y causarme alguna herida personal.

Segundo, cultivaba aduladores, sabiendo que era más probable ser herido por ellos que vice versa. Tu recuerdas, que era siempre requerido por la ciudad para poner dinero y no podía moverme del lugar (καὶ γὰρ δὴ καὶ προσετάρτετο μὲν αἰεὶ τί μοι δαπανᾶν ὑπὸ τῆς πόλεως, ἀποδημῆσαι δὲ οὐδαμοῦ ἐξῆν), mientras, ahora sin embargo, cuando estoy privado de mis fincas extranjeras y no puedo cultivar mis propiedades áticas y mi casa ha sido vendida, me tiendo largamente y duermo dulcemente, y me he convertido en confiable para la ciudad, y no tengo más amenazas - yo lo hago a otros- y puedo ir como un hombre libre (οὐκέτι δὲ ἀπειλοῦμαι, ἀλλ' ἤδη ἀπειλῶ ἄλλοις, ὥς ἐλευθέρῳ τε ἔξεστί μοι καὶ ἀποδημεῖν καὶ ἐπιδημεῖν). Soy ahora como un tirano, cuando antes era claramente un esclavo" (καὶ εἰμὶ νῦν μὲν τυράν- νῳ ἐοικώς, τότε δὲ σαφῶς δοῦλος ἦν).

En el segundo pasaje, Callias, otro ciudadano rico y anfitrión del banquete,⁹ remarca que la ciudad trata a sus ciudadanos ricos como esclavos y alaba la riqueza interior de Sócrates, que está en su alma (4:43-45):

"Es valioso para comprender cómo la riqueza de este tipo [que es la riqueza del alma] hace a las personas verdaderamente libres (ἄξιον δ' ἐννοῆσαι ὥς καὶ ἐλευθερίους ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται).

Aquí está Sócrates, por ejemplo, mi fuente de esta riqueza: él nunca probó servirme por cantidad o peso, sino simplemente siguió dándome tanto como podría llevarse; y ahora aquí estoy yo, sin envidia de nadie.

⁸ Jenofonte, Symp. 4.31-32, traducción de Bowen (adaptada). * N del T: la adaptación fue realizada por la autora del texto

⁹ La elección de estas personas no es accidental. Por su riqueza ver J.K. Davies, *Athenian Propertied Families* (Oxford 1971) s.w.

En lugar de esto, muestro mi generosidad a todos mis amigos y participo de la riqueza de mi alma con todos lo que lo deseen. Como para la más lujosa de mis posesiones, que es el ocio, tu me ves para siempre disfrutando: puedo mirar lo que vale la pena ser mirado y puedo escuchar lo que vale la pena ser escuchado, y (lo que reprendo más) puedo pasar todo el día en mi ocio con Sócrates . El también falla al ser impresionado por la gente que puede reclamar más oro; él pasa todo su tiempo con la gente que le gusta (οἱ ἄν αὐτῷ ἀρέσκωσι, ἀνάγκην οὔσαν).” Esto era como Antisthenes habló.

"Por Hera," dijo Callias, "Yo particularmente envidio tu riqueza porque la ciudad no te impone y te trata como su esclavo (νῆ τὴν Ἥραν, ἔφη, τὰ τε ἄλλα ζηλῶ σε τοῦ πλούτου καὶ ὅτι οὔτε ἡ πόλις σοι ἐπιτάττουσα ὡς δοῦλῳ χρῆται), ni la gente se enoja si tu no le das préstamos."

El tercer pasaje proviene del segundo libro de las *Memorabilia*, de un intrigante diálogo entre Sócrates y Aristippus sobre virtud y mando. Este diálogo plantea muchas cuestiones (históricas, filosóficas y literarias)¹⁰, pero mi foco será la afirmación de Aristippus en la que se abstiene de pertenecer a la categoría de aquellos que ejercen el liderazgo porque esas personas son tratadas por la ciudad como esclavos domésticos y prefiere, en cambio, abstenerse por completo de la vida política (*Mem.* 2.1.8-10, traducción de J.R. Smith):

“y no me coloco a mí mismo en la categoría de aquellos quienes quieren ser gobernantes (καὶ οὐδαμῶς γε τάττω ἑμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν). Por considerar como dura una cuestión es proveer para las propias necesidades de uno, pienso que es absurdo no estar contento con eso que, sino por asumir la carga de suministrar los deseo de la comunidad tan buenos. Que cualquiera debería sacrificar una gran parte de sus propios deseos y hacerse él mismo responsable como cabeza del estado para el menor fracaso de llevar a cabo todos los deseos de la comunidad es seguramente la mayor locura. Los estados reclaman tratar a sus gobernantes como yo reclamo tratar a mis sirvientes. Espero a mis hombres

¹⁰ Ver ahora el valioso comentario realizado por Dorion, *Xenophon. Memorables* II ad loc. Cf. Para estudios recientes y además bibliografía D.M. Johnson. "Aristippus at the Crossroads: The Politics of Pleasure in Xenophon's *Memorabilia*", *Polis* 26 (2009)9 204-222, quien trata sobre el hedonismo y M. Tamiolaki, "Public et privé dans le dialogue de Socrate avec Aristippe," *EPlaton* 6 (2009) 139-149, donde avanzó una interpretación política.

para que me provean en abundancia con lo necesario, pero no tocar nada de ellos; y los estados mantienen para tener los negocios del gobernante para suministrarles con todas las cosas buenas y abstenerse de todo lo de ellos (καὶ γὰρ ἀξιοῦσιν αἱ πόλεις τοῖς ἄρχουσιν ὥσπερ ἐγὼ τοῖς οἰκέταις χρῆσθαι. ἐγὼ τε γὰρ ἀξιῶ τοὺς θεράποντας ἐμοὶ μὲν ἄφθονα τὰ ἐπιτήδεια παρα-σκευάζειν, αὐτοὺς δὲ μηδενὸς τούτων ἄπτεσθαι, αἱ τε πόλεις οἶονται χρῆναι τοὺς ἄρχοντας ἑαυταῖς μὲν ὡς πλεῖστα ἀγαθὰ πορίζειν, αὐτοὺς δὲ πάντων τούτων ἀπέχεσθαι). Y entonces, nadie debería querer llevar muchos problemas sobre sí mismo a otros, yo lo educaría como tu propones y lo numeraría con "aquellos equipados para ser gobernantes": yo mismo clasifico con aquello que deseo para una vida de la mayor facilidad y placer que se pueda tener (ἐμαυτὸν γεμέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἡδιστα βιοτεύειν)."

Cf. 2.1.13–14, "yo no me encierro en los cuatro lados de una comunidad, sino que soy un extranjero en cada lugar (ἀλλ' ἐγὼ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι)".

Estos pasajes¹¹ merecen, en mi opinión, un análisis más cercano por las siguientes razones. Primero, el porqué de la igualdad entre un ciudadano y un esclavo de la ciudad: quejas de los ricos sobre sus obligaciones para con la ciudad aparecen también en otras fuentes¹², pero no son expresadas en estos términos. Durante el período clásico, el término "esclavitud" fue usado

¹¹ Son relevantes para esta cuestión dos pasajes del *Oeconomicus*, los cuales podrían servir como base para el tema de este trabajo. En el primero de ellos, Sócrates, haciéndose eco de Charmides, deplora al rico Critobulus por las obligaciones que la ciudad le impone (2.6-7). En el segundo (7.2-3), Ischomachus, un rico aristócrata, comenta irónicamente sobre su *kalokagathia*, precisamente a causa de sus obligaciones para con la ciudad. See S. Pomeroy, *Xenophon. Oeconomicus. A Social and Historical Commentary* (Oxford 1994) ad locc. Cf. *Cyr.* 8.35–48, donde Pheraulas, un nuevo rico, se queja en el mismo sentido, sobre su nueva vida.

¹² Ver Christ, *The Bad Citizen* 151-155, para evidencia acerca de argumentos para la exención de las liturgias, principalmente de los oradores. Platón (*Resp.* 563D, *Leg.* 698 A-B) plantea la cuestión de la esclavitud de los ciudadanos democráticos, pero con respecto a la ley. Y Aristóteles problematiza las cuestiones planteadas por Aristippus, cuando afirma que vivir de acuerdo a la constitución (*politeia*) no debe ser considerado esclavitud (*Pol.* 1310a30).

polémicamente¹³, así la terminología de Jenofonte parece deliberadamente marcada y también plantea varias cuestiones: ¿Por qué la metáfora de la esclavitud es utilizada en este contexto? ¿Cuáles son sus implicaciones ideológicas? ¿Cómo podrían las personas libres *por excelencia*, como los ricos aristócratas atenienses, concebirse a sí mismos como esclavos? ¿Reflejó esto una realidad histórica o la presentación de Jenofonte es exagerada? Segundo, el porqué de las alternativas que acompañan esas quejas: Aristippus privilegia la vida apolítica¹⁴ y Charmides parece proponer una opción similar cuando dice que ahora él estará libre para quedarse en Atenas o dejarla. Ambos por lo tanto, plantean como alternativas una vida *fuera del contexto de la democracia ateniense*. Esto nuevamente origina preguntas acerca de cómo los atenienses ricos concebían su posición bajo esta constitución: ¿se sentían fuera de lugar?¹⁵ ¿Preferirían vivir en otro lugar? Finalmente, es digno de mención que este criticismo no aparece en los escritos históricos de Jenofonte sino en sus trabajos socráticos. Más importante, el contexto es similar: con la excepción de las declaraciones de Aristippus, estas declaraciones son pronunciadas en un marco de alabanza a la pobreza de Sócrates. La elección que hace Jenofonte de este género (el diálogo socrático) pide una explicación: o bien pretende vincular estas críticas específicamente con Sócrates en un esfuerzo por alabar su frugal modo de vida o deliberadamente eligió un nuevo género para expresar más abiertamente estas críticas a la democracia.¹⁶

¹³ Hasta ahora ejemplos de caracterización de los atenienses como esclavos; ver K. A. Raafaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece* (Chicago 2004) 128–132.

¹⁴ Aristippus es un filósofo, el principal defensor del hedonismo, por lo que este diálogo ha sido extensamente interpretado desde un ángulo puramente filosófico. Sin embargo, los trabajos filosóficos de Jenofonte no deben ser examinados independientemente de sus otras obras. Ellas tienen una fuerte connotación política y están en acuerdo con todo su pensamiento. He seguido estos argumentos primero en M. Tamiolaki, *Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques* (Paris 2010) 371-394, pero intento retornar a este tema con más detalle en otra ocasión. Para el presente estudio, no sería descabellado examinar las afirmaciones de Aristippus en combinación con las de Charmides y de Callias.

¹⁵ Cf. [Jen.] Ath. Pol. 1.20, quien implica que los oponentes de la democracia deberían vivir afuera de Atenas.

¹⁶ Cf. J. Ober, "How to Criticize Democracy in Late Fifth and Fourth-Century Athens," in *The Athenian Revolution* (Princeton 1996) 156, quien se refiere a los "nuevos géneros en los cuales la crítica podría ser expresada adecuadamente" y menciona Ps. a pamfletos de Jenofonte. Tal vez no sea casual que Jenofonte estuviera también constantemente experimentando con estos géneros. Podría notarse que en estos pasajes jenofónticos la comunidad democrática no es mencionada explícitamente. Sin embargo, estas críticas se deben considerar, en mi opinión, como críticas a la democracia, ya que en Atenas no había experiencia sobre otro régimen.

Exploro estas cuestiones en las páginas que siguen. El estudio está organizado en tres partes: primero, una (incompleta) descripción de las relaciones entre ricos y pobres en la democracia ateniense la cual puede servir como herramienta para el estudio de los pasajes de Jenofonte¹⁷; segundo, analizo las implicancias ideológicas de esos pasajes. Tercero, tomo a Jenofonte *como un autor* y examino los pasajes en el contexto de su pensamiento político.

1. Ciudadanos ricos y pobres en la democracia ateniense¹⁸

En un famoso pasaje de Memorabilia de Jenofonte, él le hace al joven Euthydemus la pregunta de Sócrates, "*Que es el demos?*" es "*las clases más pobres*"(τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν)¹⁹. El *background* de esta pregunta es la afirmación previa de Sócrates acerca que saber qué es la democracia equivale a saber qué es el *demos*. Si bien el foco en las clases más bajas muestra más una perspectiva oligárquica sobre la democracia ateniense, esas declaraciones representan una tensión que era inherente en ese régimen: ya que el *demos* estaba formado principalmente por la clase más baja, la consecuencia inmediata era que la democracia se preocupaba más por los intereses de esa clase. En efecto, bajo la democracia, tanto ricos como pobres tenían motivos para el descontento: el rico, porque el gobierno no le daba prioridad a los intereses de su clase, y el pobre, simplemente porque era pobre.²⁰ En orden a resolver esta tensión, la ideología democrática ateniense insistía sobre el hecho que la democracia estaba interesada en *todos* los ciudadanos, independientemente de su estatus.²¹

¹⁷ Debo aclarar aquí que no quiero decir que todos los atenienses ricos eran necesariamente aristócratas. Pero en cuanto a los ricos que aparecen en los trabajos de Jenofonte, tomando en consideración las ideas que ellos expresaban, así como las preferencias oligárquicas de Jenofonte, es razonable suponer que son de hecho tanto ricos como aristócratas.

¹⁸ La distinción rico/pobre puede parecer muy esquemática (había graduaciones en la pobreza y en la riqueza, así como estados intermedios; ver J. K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens* [New York 1981] 9–14), pero esto es cómo los hombres atenienses lo vivían: ver Christ, *The Bad Citizen* 185 (cf. Arist. Pol 1291 a 33–34). Para el tamaño de la población ateniense y la proporción de ricos y pobres en el siglo cuarto ver M. H. Hansen, *Demography and Democracy: The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century B.C.* (Herning 1985); cf. Davies 15–37 para el tamaño de la clase litúrgica.

¹⁹ Xen. Mem. 4.2.37. Cf. [Xen.] Ath. Pol. 1.1.2, Pl. Resp. 557A.

²⁰ Las personas pobres podrían quizás estar disconformes bajo cualquier régimen, pero en un régimen oligárquico podrían probablemente no cuidarse de mitigar ese sentimiento.

²¹ Cf. J. Ober, in *The Athenian Revolution* 149, para el rol de la ideología: "la ideología mediaba entre la realidad de la desigualdad social y el objetivo de la política igualitaria, y así arbitraba entre las tensiones clase que en otros lugares de Grecia llevaron a guerras civiles prolongadas y destructivas."

Un ejemplo característico del discurso democrático es la famosa declaración de Pericles en la Oración Fúnebre sobre la igualdad ante la ley (Tuc. 2.37.1, trad. Jowett):

Pero mientras la ley asegura igual justicia para todos igual (πᾶσι τὸ ἴσον) en sus disputas privadas, el reclamo de excelencia es también reconocido.

En general, cuando la democracia era alabada, la cuestión de clase (que es, si una clase era tratada más favorablemente que otra) tendía a ser ocultada: pasajes en los que autores antiguos que elogian las adquisiciones básicas de la democracia -igualdad de expresión, libertad en la vida cotidiana- no diferencian entre el rico y el pobre. Parece entonces que los atenienses eran muy conscientes y trataban de mantener un equilibrio entre estas dos clases.

En el curso del siglo V el equilibrio fue mejorado en al menos dos sentidos adicionales: primero, por la promoción y la asimilación ideológica entre el rico y el pobre. Esta asimilación estaba ciertamente en el interés del pobre y destinada a facilitar su coexistencia con el rico. Dos factores importantes contribuyeron a esta asimilación. El primero concierne a los beneficios derivados de la ciudadanía ateniense: todos los atenienses, independientemente de su estatus, disfrutaban de los privilegios de la ciudadanía²² y, más importante, vistos ellos mismos *frente* otros grupos, los cuales no pertenecían a esta categoría: metecos, esclavos y mujeres.²³ El segundo factor era el crecimiento del imperio ateniense. En un interesante pasaje de Tucídides, Pericles reclama que *todos* los atenienses se enorgullezcan de su imperio, es decir porque deberían tratar de mantenerlo.²⁴

²² Acerca de los ciudadanos atenienses ver generalmente P. B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton 1990).

²³ Para esclavismo ver M. I. Finley, "The Freedom of the Citizen in the Greek World," *Talanta* 7 (1976) 1–23, y recientemente, R. Osborne, "The Economics and Politics of Slavery at Athens," in *Athens and Athenian Democracy* (Cambridge 2010) 85–103 (con bibliografía actualizada); para los metecos ver D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metec* (Cambridge 1977) 109–124. para el lugar de las mujeres ver Cl. Mossé, *La femme dans la Grèce antique* (Paris 1983) 17–90; R. Sealey, *Women and Law in Classical Greece* (Chapel Hill 1990) 12–49; S. Blundell, *Women in Classical Athens* (London 1998) 113–149. También ver recientemente R. W. Wallace, "Tecmessa's Legacy. Valuing Outsiders in Athens' Democracy," en I. Sluiter and R. Rosen (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity* (Leiden 2010) 137–154, quienes presentan algunas tendencias hacia la inclusión de las mujeres en la democracia ateniense de los siglos V y IV a C.

²⁴ Thuc. 2.63.1, with S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides I* (Oxford 1991) 337–338. Cf. R. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens* (Princeton 2001) 172–179.

el imperio ateniense, como se ha notado, así contribuyó a la desaparición de la distinción entre rico y pobre.

El segundo sentido por el cual el equilibrio entre rico y pobre se convirtió en posible fue por la mejora del prestigio y del estatus social de los ciudadanos ricos: esto fue logrado entre otras cosas, a través de las liturgias, las que podrían representar algunas cargas para los ciudadanos ricos, pero fue precisamente el prestigio que esos servicios asignados a las personas que se comprometieron a ellos que contrarrestó el sentimiento negativo sobre una tarea gravosa que razonablemente podrían despertar. Este prestigio era un privilegio especialmente de las clases altas,²⁵ y es obvio que la democracia explotaba el *ethos* aristocrático en orden a reducir (si no evitar) posibles quejas de las clases más altas contra la constitución democrática.²⁶

La situación se alteró durante y después de la Guerra del Peloponeso. Una acumulación de experiencias y hechos radicales cambiaron el equilibrio entre el rico y el pobre:²⁷ los ricos perdieron sus propiedades y los pobres se transformaron en más pobres. Es llamativo que aunque Pericles señala (de una forma idealizada) en la Oración Fúnebre que tanto pobres como ricos se sacrificaron ellos mismos con buena predisposición por la ciudad (Tuc. 2.42.4), Tucídides señala en su narrativa un poco después que los atenienses multaron a Pericles, precisamente por motivos económicos (pérdida de sus propiedades)²⁸. Además, fue durante este período que la ciudad aumentó las obligaciones de los ciudadanos ricos: la *eisphora* se inició en el año 428, unos pocos años después del inicio de la Guerra del Peloponeso, y la *trierarchia* se convirtió en más exigente.²⁹ Por otra parte, la constitución democrática, especialmente después del desastre de Sicilia, fue seriamente impugnada: no solamente emergieron gobiernos oligárquicos como una reacción al desastre ateniense, sino que también a nivel teórico, la democracia

²⁵ Ver A. Duploy, *Le prestige des élites* (Paris 2006) 12–35.

²⁶ Cf. Christ, *The Bad Citizen* 171, for the appeal to *philotimia*, and Liddel, *Civic Obligation* 266–268, for the *choregoi* as *euergetai*.

²⁷ Para evitar confusiones, no me refiero a proponer que la antigua democracia griega funcionaba perfectamente antes de la Guerra del Peloponeso y se degeneró después, sino más bien que la guerra fue un hecho crucial que cambió algunas funciones básicas de ese régimen.

²⁸ Thuc. 2.65.2: οἱ δὲ δημοσίᾳ μὲν τοῖς λόγοις ἀνεπείθοντο καὶ οὔτε πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίους ἔτι ἔπεμπον ἕς τε τὸν πόλεμον μᾶλλον ὥρμητο, ἰδίᾳ δὲ τοῖς παθήμασιν ἐλυποῦντο, ὁ μὲν δῆμος ὅτι ἀπ' ἐλασσόνων ὀρμώμενος ἐστέρητο καὶ τούτων, οἱ δὲ δυνατοὶ καλὰ κτήματα κατὰ τὴν χώραν οἰκοδομίαις τε καὶ πολυτελεῖσι κατασκευαῖς ἀπολωλεκότες,

²⁹ Christ, *The Bad Citizen*, 157–158, 162.

fue criticada.³⁰ Finalmente, en el período de la Guerra del Peloponeso y después, otro hecho importante es testimoniado, la (¿primera?) masiva emancipación de esclavos: esclavos que participaron en la batalla de Arginusas y en la restauración de la democracia bajo el gobierno de Trasíbulo probablemente fueron liberados.³¹ Este aspecto de la vida ateniense no está adecuadamente documentado en nuestras fuentes,³² pero ciertamente afectaba la mentalidad ateniense ya que contribuía a difuminar los límites entre los libres y los esclavos.³³

Estos desarrollos cuestionaron los motivos de la solidaridad entre rico y pobre: la pérdida de las propiedades de los ricos, en combinación con el incremento de sus obligaciones hacia la ciudad, dio más justificación a sus quejas tanto de la democracia en general como de los pobres en particular.³⁴ El pobre, por otro lado, también perdió sus motivos por la asimilación ideológica con el rico: desde que el imperio se perdió, una importante unificación de elementos entre las dos clases también se perdió. Por otra parte, la conceptualización común de pobre y rico

³⁰ Es interesante también que Tucídides muestra a Cleon, el demagogo ateniense *por excelencia*, sosteniendo que es difícil ejercer el liderazgo bajo la democracia (3.37.1 ff.). Si bien no podemos estar seguros que el Cleon histórico expresó este punto de vista, sus afirmaciones reflejan los problemas que la democracia posterior a Pericles tuvo que hacer frente.

³¹ Ar. *Frogs* 693–694; see F. Bourriot, “L’évolution de l’esclave dans les comédies d’Aristophane et l’essor des affranchissements au IV^e siècle,” in *Mélanges d’histoire ancienne offerts à William Seston* (Paris 1974) 35–47. Cf. M. Tamiolaki, “La libération et la citoyenneté des esclaves aux Arginusas: Platéens ou Athéniens? Un vers controversé d’Aristophane (*Gren.* 694) et l’idéologie de la société athénienne,” in A. Gonzalès (ed.), *La fin du statut servile? (affranchissement, libération, abolition)* (Besançon 2008) 53–63. Para los privilegios ganados por aquellos que participaron en la restauración de la democracia, hay evidencia en IG II 2 10; para las cuestiones transmitidas por las inscripciones ver M. Osborne, *Naturalization in Athens II* (Brussels 1982) 26–43.

³² Este tema es vasto y complejo; ver P. Hunt, *Slaves, Warfare and Ideology in the Greek Historians* (Cambridge 1998), quien sostiene que los historiadores suprimieron deliberadamente el rol de los esclavos en la guerra por razones ideológicas. Cf. también el análisis mío en Tamiolaki, *Liberté et esclavage* 82–98, 137–154, 190–201, 264–287, el cual toma en consideración como buenas las prioridades de narración de los historiadores.

³³ Si bien la emancipación en Atenas no implicaba la ciudadanía: el esclavo emancipado usualmente adquiría un status similar al de un meteco. Ver R. Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free: the Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World* (Leiden 2005) 307–334.

³⁴ Para los cambios en la población de los ciudadanos atenienses ricos y su reducida participación en política en el siglo IV ver el esclarecedor capítulo C. Taylor, “A New Political World,” in R. Osborne (ed.), *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy and Politics, 430–380 B.C.* (Cambridge 2007) 72–90.

contra esclavo, también estuvo amenazada: la emancipación de los esclavos pudo haber contribuido a esto, pero podría ser relevante que en los textos del siglo IV a C. el pobre era mencionado a la par de los esclavos³⁵ (presumiblemente el porqué de su -supuestamente común- condición miserable).

2. Un ciudadano como esclavo del estado: consecuencias ideológicas.

A partir de esta información analizaré los pasajes de Jenofonte mencionados más arriba. Si bien Jenofonte no fue un soporte de la democracia y vivió algunos años en el exilio, sus trabajos son una fuente importante para el conocimiento del funcionamiento y de los problemas de la democracia ateniense en el período clásico.³⁶ Con respecto a este tema de estudio, más específicamente, los pasajes de Jenofonte reflejan ciertamente las reformas de la *eisphora* la cual data de alrededor del 378 a C.³⁷ Esta reforma tenía el objetivo de reducir las dificultades en la recaudación de la *eisphora* a partir del establecimiento de la permanente *symmorai* y la introducción de recaudadores de impuestos (los *proeispherontes*). No menos importante, por esta razón, argumentaré tentativamente, en esta parte de mi trabajo, que el equilibrio entre un ciudadano y un esclavo de la ciudad y las consecuencias que resultan de esto (opción de una vida apolítica, una vida lejos de Atenas, etc.) , podrían no constituir simplemente una invención idiosincrática de Jenofonte por el bien de sus diálogos socráticos, sino que tuvo serias implicancias ideológicas y podría reflejar de forma más amplia puntos de vista acerca de la democracia. Mi análisis estará en gran parte basado en el acercamiento, especialmente realizado por Josiah Ober, de acuerdo al cual los escritores atenienses "apropiaron un vocabulario preexistente para la discusión

³⁵ Ver por ejemplo Jen. *Hell.* 2.3.48 (trad. J. Mariancola en R. B. Strassler [ed.] *The Landmark Xenophon's Hellenika* [London 2011]): "But I always do battle with extremists, Kritias, whether they are men who think that a good democracy must allow slaves and those so poor they would betray the state for a drachma to share in government (ἐκείνοις μὲν αἰεί ποτε πολέμῳ τοῖς οὐ πρόσθεν οἰομένοις καλὴν ἂν δημοκρατίαν εἶναι, πρὶν [ἂν] καὶ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ δι' ἀπορίαν δραχμῆς ἂν ἀποδόμενοι τὴν πόλιν ἡγεῖσθαι μετέχειν)," con Tamiolaki, *Liberté et esclavage* 268–270. Cf. [Xen.] *Ath. Pol.* 1.10–12. Cf. [Jen.] *Ath. Pol.* 1.10–12 para una asimilación de los metecos y de los esclavos; es interesante también que la antigua oligarquía presenta esclavos como habiéndose apropiado de los principios de la libertad de expresión, de la libertad de la vida cotidiana, etc.

³⁶ Un ejemplo de esto es la condena a los generales después de la batalla de Arginusas. Ver B. J. Dobski, "Athenian Democracy Refounded: Xenophon's Political History in the *Hellenica*," *Polis* 26 (2009) 316–338 (con más referencias).

³⁷ Para estas reformas ver R. W. Wallace "The Athenian *Proeispherontes*," *Hesperia* 58 (1989) 473–490 y Christ, *The Bad Citizen* 165–166.

de problemas, pero a menudo lo utilizaron en un consciente sentido innovador."³⁸

Examinemos primero las implicancias del equilibrio entre un ciudadano y un esclavo del estado. Uno de los más prominentes ideales de la democracia era la libertad individual. De acuerdo al famoso pasaje de Aristóteles (*Pol.* 1417 a40-b17) esta libertad incluía vivir cómo a uno le gusta (τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις), como opuesto a la vida de un esclavo, la cual estaba determinada por el amo.³⁹ La libertad individual no estaba totalmente separada de la libertad colectiva (de la *polis* o de la democracia),⁴⁰ y esto porque nuestras fuentes tienden a subrayarlo, usualmente en conjunción con la libertad colectiva (y/o la democracia). Heródoto, en un famoso fragmento sobre derribar a la tiranía en Atenas, establece una conexión entre la caída de la tiranía, la democracia y la libertad individual.⁴¹ Pericles también, en la Oración Fúnebre, alaba la libertad de los atenienses en su vida cotidiana bajo la democracia (Tuc. 2.37.1). La libertad individual, sin importar sus límites ni sus ambigüedades,⁴² fue un ideal esencial de la democracia.⁴³ La libertad concernía a todos los ciudadanos (independientemente de su preferencia política o de su status). Como respuesta a esto y en orden a diferenciarse ellos mismos de las masas, los aristócratas acuñaron un nuevo término hacia el final

³⁸ Ober, in *The Athenian Revolution* 146.

³⁹ Ver M. H. Hansen, "Ancient Democratic *Eleutheria* and Modern Liberal Democrats' Conception of Freedom," en A.-C. Hernández, *Démocratie athénienne, démocratie moderne, tradition et influences* (Geneva-Vandoeuvres 2009) 318–320.

⁴⁰ Ver especialmente Raaflaub, *The Discovery of Freedom* 1–5, 44–53.

⁴¹ Hdt. 5.78: Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἡύξηντο. δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἐν μόνον ἀλλὰ πανταχῇ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἐστὶ χρήμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνονες, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῷ πρώτοι ἐγένοντο. δηλοῖ ὡν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευ- θερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῷ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι.

⁴² La libertad individual en la antigua Grecia no era comparable con el concepto moderno de "derecho". Ver la esclarecedora discusión de R. W. Wallace, "Law, Freedom and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens," en J. Ober and C. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton 1996) 105–119. Por otra parte, fue motivo de ambigüedades, resultado de los excesos de la aplicación del principio de "vivir como a uno le gusta". Ver Liddel, *Civic Obligation* 20–24. Cf. n.48 abajo.

⁴³ Ver nuevamente Hansen, en *Démocratie athénienne* 339, quien defiende fuertemente este punto de vista: "Encuentro incomprensible que los académicos nieguen que los demócratas atenienses acariciaban la libertad individual 'como un ideal'. Si ellos estaban a la altura de su ideal es otro tema".

del siglo V, *eleutherios*, que refería a la (superior) libertad de los aristócratas y estaba vinculada a su tiempo libre (*scholē*).⁴⁴

Dado este marco, sería tentador interpretar que la igualdad entre un (rico) ciudadano y un esclavo del estado como medio de un cambio más radical de la tradicional igualdad entre (democrática) libertad y ciudadanía: puesto que los aristócratas eran despreciativos con la libertad democrática, entonces ¿por qué tendrían que temer ser comparados (metafóricamente) con esclavos? Después de todo, esto no desafió realmente el tipo de libertad que ellos representaban.⁴⁵ Pero esta igualdad podría tener otra función ideológica también: se coloca a los aristócratas en una posición comparable (no similar) con el pobre, quien también podría ser asimilado con el esclavo -si bien por diferentes razones-: por su miserable situación. En este sentido, los aristócratas ricos podrían expresar sus quejas contra la democracia sin provocar la indignación de los pobres.

Un segundo elemento que es valioso analizar en los pasajes de Jenofonte es la implicación de una infracción a la libertad individual. Los personajes de Jenofonte transmiten la impresión que no viven como ellos desean bajo la democracia (así la expresión (ἐλευθέρῳ τε ἔξεστί μοι and οἱ ἄν αὐτῷ ἀρέσκωσι, ἀνάγκην οὖσαν). Estas declaraciones merecen una especial atención, porque el principio de "vivir como uno desea" es considerado, como indicamos más arriba, uno de los rasgos básicos de la libertad democrática.⁴⁶ Sin embargo, este principio es altamente controversial, ya que su aplicación arbitraria puede conducir a excesos (desorden, anarquía): es así comentado *negativamente* por los principales oponentes teóricos de la democracia, Platón y Aristóteles, quienes ven en la democracia una tendencia inherente al libertinaje.⁴⁷ Es interesante, en esta perspectiva que en los pasajes de Jenofonte tenemos una oligárquica (re)

⁴⁴ Un bello ejemplo de esto es ilustrado por el Ischomatus de Jenofonte, el rico aristócrata con quién Sócrates se reúne en el Pórtico de Zeus *Eleutherios* (Jen. Oec. 7.1). Para el concepto de *eleutherios* ver K. A. Raaflaub, "Democracy, Oligarchy and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens," *Political Theory* 11 (1983) 517–544.

⁴⁵ El aspecto radical de esta igualdad se convierte en aparente si se consideran las exhortaciones de Pericles a los atenienses acerca de su obligación de sacrificarse ellos mismos por la ciudad democrática. (Tuc. 2.61.2, 2.63.2ff.).

⁴⁶ En la palabra de I. Berlin ("Two Concepts of Liberty," in *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty* [Oxford 2002] 178) este el tipo de libertad positiva: "El sentido 'positivo' de la palabra 'liberty' deriva del deseo de una parte del individuo de ser su propio amo."

⁴⁷ Pl. *Resp.* 557B, 561A, 562B, 562E, 563–564A; *Leg.* 694A; Arist. *Pol.* 1317a40–b13.

apropiación y redefinición de estos principios: los aristócratas utilizan este principio, pero reorientan su significado hacia nuevas connotaciones. "Vivir como uno desea" es ahora visto como positivo, aunque inalcanzable, *desideratum* para los aristócratas ricos.⁴⁸ Es esto una distorsión ideológica de la crítica oligárquica de la democracia? O es quizás más probablemente, otro sentido del puente en la brecha ideológica entre el rico y el pobre y más claramente entre aristócratas y demócratas?

La afirmación de Charmides que su pobreza le permite vivir como un tirano, mientras que antes el era un esclavo, está también vinculada con el principio de "vivir como uno desea". Dejando de lado la fuerte connotación irónica de esta declaración⁴⁹ la consecuencia aquí concierne a la libertad absoluta que representa la Tiranía⁵⁰ y la ausencia completa de restricciones. Tiranía era un término ambivalente en el período clásico: podía tener un sentido neutro o positivo, pero fue claramente cargado con connotaciones negativas durante el siglo V, puesto que fue concebido como una constante amenaza política a los demócratas.⁵¹ ser caracterizado como un tirano era equivalente a ser antidemocrático. En esta perspectiva, la libertad absoluta del tirano no era considerada como algo positivo, sino el mal supremo.⁵² Si tomamos entonces en cuenta la historia ideológica del

⁴⁸ Notar también la declaración de Charmides "menti mucho y dormí dulcemente", la cual puede ser interpretada como un comentario irónico sobre el placer durante la democracia defendida por el discurso democrático ateniense (cf. Tuc. 2.38). Se debería notar, sin embargo, que esta re-apropiación aristocrática del "vivir como uno desea" es polémica.

⁴⁹ Charmides fue, efectivamente uno de los Treinta Tiranos. Ver *Xenophons Symposium* 263–264.

⁵⁰ Ver por ejemplo K. A. Raaflaub, "Athens 'Ideologie der Macht' und die Freiheit des Tyrannen," en D. Balcer et al. (eds.), *Studien zum Attischen Seebund* (Konstanz 1984) 45–86.

⁵¹ Ver K. A. Raaflaub, "Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy," en K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece* (Austin 2003) 59–93.

⁵² En los textos del período clásico encontramos también las expresiones *demos tyrannos* (Ar. *Eq.* 1111–1114) and *polis tyrannos* (Thuc. 1.122.3, 1.124.3). L. Kallet-Marx, "Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage," en *Popular Tyranny* 155–180, argumenta que los atenienses, por su riqueza, prosperidad y construcciones suntuosas (símbolos del status tiránico) podrían no encontrar una identificación colectiva del ateniense *demos*-como-tirano poco atractiva. Sin embargo, independientemente de cómo los atenienses podrían haber sentido, es importante que estas caracterizaciones aparezcan en un contexto crítico de la democracia ateniense. Consecuentemente, tiranía es un término que fue usado de forma polémica (y en un sentido negativo) tanto por demócratas como por aristócratas.

término, es obvio que Charmides hace aquí un reclamo innovador: emplea un término que es visto negativamente por los demócratas y lo invierte con un nuevo significado positivo,

Finalmente, podemos examinar las alternativas presentadas por los personajes de Jenofonte: Charmides es vago sobre este tema, defiende una vida fuera de Atenas, mientras que Aristippus abiertamente elogia la vida apolítica. Podemos aquí observar nuevamente una apropiación aristocrática de otro concepto frecuentemente empleado por los demócratas, que es el *apragmosyne*. De acuerdo con la ideología democrática, el ideal del ciudadano ateniense estaba representado por participar activamente en los asuntos de estado: en la Oración Fúnebre, Pericles caracteriza el *apragmon* como inútil.⁵³ Pero esto no es todo relato: los *apragmones* en Atenas clásica fueron también a menudo los enemigos de la democracia y del imperio. Esto es ilustrado por la declaración de Pericles en el tercer discurso (Tuc. 2.63.3):

Los hombres de quienes estamos hablando, si pudiéramos encontrar seguidores, podrían pronto arruinar la ciudad, y si vienen y encuentran un estado propio podrían igualmente arruinarlo. Por inacción solamente es seguro cuando (están) ataviados por el lado de la actividad (τὸ γὰρ ἀπραγμον οὐ σῶζεται μὴ μετὰ τοῦ δραστηρίου τεταγμένον)- no es conveniente o seguro para un soberano, sino solamente por un tema de estado, ser un sirviente.

Así, retornando a Jenofonte, estas afirmaciones reflejan el cambio que tuvo la democracia durante el siglo IV: la reducida participación de los ciudadanos ricos en política.⁵⁴ Los pasajes de Jenofonte examinados aquí revelan que este cambio fue también invertido ideológicamente. Apelando al *apragmosyne*, en un contexto de crítica a la democracia, los aristócratas dieron a este concepto un nuevo significado: usan un concepto que los demócratas habían utilizado contra ellos, en orden de promover una alternativa *positiva* (en su opinión).⁵⁵

3. El caso de Jenofonte.

En el precedente análisis estudié los pasajes de Jenofonte en el más amplio contexto de las relaciones entre ciudadanos ricos y pobres en la democracia ateniense y presenté algunas de sus implicancias ideológicas.

⁵³ Thuc. 2.37.1. See L. B. Carter, *The Quiet Athenian* (Oxford 1986) 26–51, para ver que los quietistas fueron principalmente aristócratas. Cf. P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité* (Paris 1990) 235–236.

⁵⁴ Ver Taylor, in *Debating the Athenian Cultural Revolution* 83–84.

⁵⁵ Más probablemente, esto no es una alternativa real y resulta de una desilusión (principalmente con la democracia: después de todo el desastre siciliano fue también visto como un fracaso de la *polypragmosyne* ateniense).

Retornaré ahora a Jenofonte. Hay muchas controversias académicas sobre cómo Jenofonte vio la democracia ateniense. El ciertamente admiraba a Esparta y su Constitución, pero evaluar por qué era enemigo de la democracia es difícil de definir.⁵⁶ Los pasajes examinados en este estudio permiten realizar dos observaciones.

La primera, el punto de vista expresado por Aristippus, de acuerdo al cual las personas que ejercen el mando en la ciudad parecen esclavos domésticos, porque ellos no disfrutaban de las cosas buenas, es radical incluso en el contexto del pensamiento de Jenofonte. Un hilo conductor de su pensamiento es que el jefe ideal (sea un gobernante, un general o un amo de su casa como Ischomachus) tiene cuidado de sus subordinados y les asegura su prosperidad.⁵⁷ Si bien estas relaciones son jerárquicas y asimétricas y por lo tanto no vacías de ambigüedad⁵⁸, el principal objetivo de un líder debería ser la resolución de las tensiones y el bienestar del gobernante y del gobernado por igual. El hecho que Jenofonte no aplique su teoría a la democracia es, en mi opinión, revelador: sugiere que en efecto todas las clases de *archontes* pueden tener cuidado de su *archomenoi*, excepto los jefes democráticos. La terminología señalada por Jenofonte indica así que este ideal no podía encajar con la democracia.

Mi segundo punto y último, se refiere al género: es interesante, como indiqué anteriormente, que muchos de aquellos juicios acerca del sistema de administración financiera bajo la democracia aparecen en un contexto socrático: Sócrates mismo elogia (su) pobreza, o sus pupilos, siguiendo a su maestro, recurren al mismo argumento, desarrollándolo mucho más⁵⁹ ¿Qué podría sugerir esta elección de género? Estos puntos de vista son expresados en el transcurso de un diálogo socrático, a menudo en un contexto humorístico y satírico que permite exageraciones. Consecuentemente, podría parecer muy apropiado para Jenofonte,

⁵⁶ Ver para esta instancia Seager, *CQ* 51 (2001) 385–397, and V. Gray, “Le Socrate de Xénophon et la démocratie,” *EPh* 2 (2004) 141–176. Cf. también R. Kroeker, “Xenophon as a Critic of the Athenian Democracy,” *History of Political Thought* 30 (2009) 197–228, una presentación matizada de los puntos de vista políticos de Jenofonte muestran que él no era completamente hostil hacia la democracia y hacia Atenas en general. Pero la evidencia no es suficiente para sostener la conclusión que Jenofonte era abiertamente favorable a la democracia.

⁵⁷ Ver también sobre este tema V. Gray, *Xenophon’s Mirror of Princes. Reading the Reflections* (Oxford 2011).

⁵⁸ Ver en detalle donde analizo las ambigüedades relativas al concepto de sumisión voluntaria en Jenofonte.

⁵⁹ El caso de Aristippus es algo excepcional, pero nuevamente él responde una cuestión que fue mostrada primero por Sócrates.

quien fue también un aristócrata, presentarlo en ese contexto (menos "arriesgado"⁶⁰). Pienso, sin embargo, que esa presentación tiene también una función más profunda relatada en la proclama de Jenofonte dirigida en sus trabajos socráticos, la defensa de Sócrates. Sócrates fue condenado por la democracia y la democracia fue, como se declaró en *Memorabilia*, el gobierno de los pobres. Comentando acerca de la pobreza de Sócrates en un contexto de quejas de atenienses ricos acerca de las consecuencias de la riqueza, Jenofonte presenta a su maestro en una proximidad intelectual más cercana a los aristócratas ricos que con la turba de Atenas que lo condenaron a él a la muerte.

Ahora, si la presentación de Jenofonte es idiosincrática o en lugar de representar exactamente las percepciones de los oligarcas de su tiempo es un agudo cuestionamiento el cual probablemente nunca podremos responder con certeza. Sin embargo, la acumulación de terminología política en los trabajos filosóficos de Jenofonte nos permite asumir que estos trabajos, a pesar de sus peculiaridades y de proclamar su propósito centrado en Sócrates, reflexiona, aunque filtrado, en significativas realidades políticas: las tensiones que fueron inherentes a la democracias y a las respuestas ideológicas e intelectuales que esa constitución impulsaba en sus opositores (Jenofonte mismo incluido).⁶¹

⁶⁰ Aquí podría dar la impresión de un deslizamiento hacia el pensamiento Straussiano (ver especialmente para los trabajos socráticos L. Strauss, *Xenophon's Socrates* [Ithaca 1972]), pero esto no debería ser tomado así. Pienso, como muchos académicos que habitualmente estudian a Jenofonte, que él es sutil, tan sutil que lo asumimos como estando en el pasado, pero no apruebo el punto de vista straussiano acerca de posibles "mensajes ocultos" de Jenofonte.

⁶¹ Este estudio es una versión revisada de un paper originalmente discutido en el workshop "Teorías y prácticas del gobierno de la Grecia antigua" organizado por Chloe Balla en la Universidad de Creta en Abril de 2012. Agradezco a la organizadora y a los participantes por sus comentarios durante el workshop y particularmente a mis comentarista R.W. Wallace, quien amablemente me envió comentarios adicionales para revisar la versión. Agradezco también a Kurt Raaflaub Dimos Spatharas y el referáto anónimo de GRBS, cuyas observaciones y sugerencias fueron importantes para este estudio.